

Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebraica y en la actualidad

Maricel Mena-López¹

Recibido 19-11-2012

Aprobado 14-12-2012

Resumen

Este artículo hace una lectura crítico-teológica feminista de la violencia sexual de mujeres en la Biblia Hebraica y en el marco del conflicto armado colombiano. Partiendo de testimonios de mujeres de hoy y de los relatos de mujeres del libro bíblico de Jueces, el artículo explora los recursos que ofrece la tradición bíblica para transformar dichas prácticas mediante el desarrollo de interpretaciones teológicas feministas de sexo/sexualidad y dignidad humana de las mujeres, en el marco de tradiciones culturales y religiosas emancipadoras.

Palabras clave: crimen de honor, guerra, religión, violencia sexualidad, dignidad humana

Abstract

This article makes a critical-feminist theological reading of the sexual violence of women in the Hebrew Bible and in the context of armed conflict in Colombia. Based on the recent testimonies given by women and women's tales of the biblical book of Judges, the author explores the biblical tradition that offers to transform these practices through the development of feminist theological interpretations of sex / sexuality and human dignity of women, as part of cultural traditions and religious emancipation.

Key words: honor killing, war, religion, sexual violence, human dignity

¹ Profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Este texto es uno de los resultados de investigación del grupo Gustavo Gutiérrez O.P: Teología Latinoamericana. Un avance de esta investigación ya fue publicado en la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana Ribla No. 63, Por un mundo sin muros. Biblia y migración. Año: 2009. Edición: 2009/2

1. Introducción

En el capítulo 19 del libro de los Jueces tenemos uno de los más crueles, dolorosos y espeluznantes relatos de violación y violencia sexual de la mujer en la Biblia Hebraica. El relato bíblico cuenta como un anciano hospeda a un levita y a su mujer en su casa, ante el asecho de hombres de la ciudad de Benjamín, que quieren al levita, éste ofrece a su hija virgen para ser violada. Ante la negativa el levita entrega su mujer, a los hombres del lugar, quienes colectivamente la violan. El cuerpo de la mujer es utilizado para humillar al levita, siendo que la conducta contra la mujer repercute en su honor masculino. El marido ofendido, descuartiza el cuerpo y declara la guerra al clan de Benjamín. El cuerpo mutilado de la mujer sirve para convocar a la guerra a todas las tribus israelitas, para lavar la deshonra del hombre – código de honor.

¿Cómo interpretar teológicamente este acto atroz? ¿Cómo desenmascarar los crímenes de honor perpetuados por la religión? ¿Por qué las mujeres continúan siendo botín de guerra en la actualidad? ¿Cómo desconstruir el lenguaje metafórico religioso que legitima estos crímenes? Estas preguntas servirán como telón de fondo, al analizar el texto propuesto desde una perspectiva ética, bien como la realidad que interpela mi quehacer teológico al situarme en un país donde las mujeres continúan siendo botín de guerra y donde las voces oficiales del gobierno y las iglesias continúan silenciando estos crímenes perpetuados en los cuerpos de las mujeres colombianas.

Este artículo de investigación se propone hacer una lectura crítico-teológica feminista² de la violencia sexual³ contra mujeres en la biblia y en el actual conflicto armado colombiano. El punto de partida son los testimonios-relatos de mujeres desplazadas víctimas de violencia de sexual en el marco de la guerra colombiana, los cuales fueron tomados del informe de Amnistía Internacional y de relatos recogidos mediante trabajo de campo, seminarios. No se trata solo de escuchar sino de ofrecer un espacio propedéutico para estas mujeres, para juntas planear estrategias de

² El término “feminista” no debe ser entendido como el opuesto de “machista” pues, en ese caso, se estaría proponiendo un sexismo apenas de señal cambiada y se permanecería dentro del dualismo. “Feminista” debe ser considerado como un término que se opone a “femenina”, pues quiere combatir una imagen que encierra a la mujer dentro de roles tradicionales donde ella permanece como un ser inferior al hombre. El dualismo de la sociedad patriarcal pone la razón, la determinación, el comando, la fuerza, el poder y la inteligencia al lado del hombre y todo esto es considerado superior a la intuición, a la ternura, al afecto, a la sensibilidad, al servicio, etc., que son puestos al lado de la mujer. El mismo dualismo sitúa la ciencia/tecnología del lado masculino y la religión del lado femenino con excepción del poder religioso, reservado a los hombres, evidentemente.

³ Se entiende por violencia sexual cualquier acto u omisión orientado a vulnerar el ejercicio de los derechos humanos sexuales o reproductivos de las mujeres, es decir, todo elemento que anule o limite la voluntad personal de decidir acerca de la sexualidad y de la reproducción.

prevención y acción. Son muchas las mujeres desplazadas que han sufrido violencia sexual en la guerra y que hoy claman por empleo y vivienda en los cinturones de miseria de las principales ciudades del país y por una vida digna en todas las dimensiones de su existencia. ¿Esta realidad en qué sentido interpela a la teología feminista crítica⁴? Las condiciones simbólicas e imaginarias que acuñan la violencia sexual, interesan particularmente en esta investigación, porque el Texto Sagrado, la teología, la moral, interactúan directamente en este terreno y tienen un aporte significativo al respecto. Sustentando y alimentando una práctica o condenándola y combatiéndola. Partiendo de algunos testimonios dados por mujeres, el proyecto busca explorar los recursos que ofrece la tradición cristiana para transformar dichas prácticas mediante el desarrollo de interpretaciones teológicas feministas de sexo/sexualidad y dignidad humana de las mujeres, en el contexto de las tradiciones culturales y religiosas emancipadoras.

2. Cuerpos mutilados, crímenes silenciados

El caso de la concubina violada del libro de Jueces, no es un caso aislado, hoy día, este crimen revela un tipo de violencia de género practicado en muchas partes del mundo, especialmente en contextos de guerra⁵, y este es el caso de una realidad concreta como la colombiana. Según Lynn Welchman y Sara Hassain⁶ la definición de crímenes de honor no es nada fácil, este término manifiesta un tipo de violencia en la que el perpetrador se ampara en un tipo de reclamo legitimado por los valores de autoridad típicos de la sociedad patriarcal. Parto entonces, de algunos de los testimonios recogidos por Amnistía Internacional.

Entre el 18 y el 21 de febrero de 2000, más de 300 paramilitares..., atacaron el corregimiento 39 de El Salado (departamento de Bolívar), en donde mataron a aproximadamente 49 personas. Según los informes, durante tres días torturaron, estrangularon, acuchillaron, decapitaron, golpearon y dispararon a la población. Las mujeres fueron sexualmente humilladas,

⁴ La teología crítica-feminista se refiere a una teología hecha realmente a partir de la mujer, con todas sus cualidades, su sentir propio de mujer, su corporeidad, más también, y principalmente, con la mirada crítica en relación a los estereotipos patriarcales. Una mirada de “sospecha”, atenta a la construcción social de los valores y de los roles; escudriñador de aquello que es culturalmente establecido, pero que se pretende atribuir a la naturaleza o a la voluntad de Dios.

⁵ M. Rafique Wassan Research Fellow. “Masculinity & Honor Crimes against Women in Sindh, Pakistan”, Sanam supported Research Study Fellowship Program, 2012, disponible en: http://www.engagingmen.net/files/resources/2012/lbelbase/Pakistan_Rafique_Masculinity_Honor_Crimes_against_Women_in_Sindh_Pakistan.pdf internet (Acceso: 14 de julio de 2012)

⁶ Lynn Welchman y Sara Hassain, ‘Honor, rights and wrongs’ in ‘Honor: crimes, paradigms and violence against women’ (eds), Oxford University Press, Pakistan, 2007

obligadas a desnudarse y a bailar delante de sus maridos. Varias fueron violadas y sometidas a diversas torturas⁷.

A una chica de 18 años con embarazo le metieron un palo por las partes y se asomó por arriba. La descuartizaron. [...] A las mujeres las desnudaron y las pusieron a bailar delante de sus maridos. Varias fueron violadas. Desde un rancho próximo a El Salado (departamento de Bolívar) se escuchaban los gritos⁸.

En el 2003, paramilitares entraron a una pequeña comunidad indígena de los Llanos Orientales, violaron a una joven de 16 años que estaba embarazada. Después de asesinarla le abrieron el vientre y le sacaron el feto. Los cadáveres terminaron en el río y después abusaron de otras tres niñas ante la mirada impotente de sus familiares⁹

A una mujer del pueblo nasa la descuartizaron, pedacito por pedacito la abrieron con motosierra, antes la violaron. Una niña de 14 a la que también violaron se fue para el Ecuador. También habían violado a la madre de 38 años. Conocí del caso porque era un caso de duelo y hago curas con plantas. La niña desde que la violaron no comía, lloraba, y la llevaron donde el 'taita' para la limpieza de 'yagé', (bejuco que se cocina con otras plantas para curar)¹⁰

Las muchachas viven acosadas y amenazadas por milicianos [guerrilleros urbanos] y paramilitares. Las acusan de relacionarse con los del bando contrario. Entre febrero y marzo [de 2004] han aparecido en la zona tres cuerpos de niñas violadas. Marcan su territorio marcando los cuerpos de las mujeres. Es un terror sin ruido. Por un lado, castigan a aquellas que usan descaderados, y otras veces, las obligan a vestirse con escotados y minifaldas para llevárselas a sus fiestas¹¹

Estos testimonios proporcionados por Amnistía Internacional revelan la crueldad de un conflicto armado que lleva más de 40 años, donde los diversos grupos implicados en la guerra colombiana –fuerzas de seguridad, paramilitares y guerrilla

⁷ Amnistía Internacional. Cuerpos marcados crímenes silenciados. Violencia sexual contra las mujeres colombianas en el marco del conflicto armado, 2004, 35, disponible en www.amnistiainternacional.org/publica/colombia/AMR230402004.pdf internet (acceso: 20 de octubre de 2008).

⁸ Periódico el Tiempo, Bogotá, domingo 30 de mayo de 2008 (1-19)

⁹ Amnistía Internacional, 14.

¹⁰ BBC Mundo, Brutalidad contra la mujer en Colombia, disponible en http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_3746000/3746346.stm; internet (acceso: 20 de octubre de 2008)

¹¹ Testimonio de una psicóloga en Medellín recogido por AI el 10 de marzo de 2004.

“han abusado o explotado sexualmente a mujeres, tanto civiles como a sus propias combatientes, y han tratado de controlar las esferas más íntimas de sus vidas”¹². En su informe de 60 páginas se percibe cómo las mujeres indígenas y afrodescendientes¹³, son las más vulnerables¹⁴. Sus cuerpos son territorio de batalla, ellas son usadas como instrumentos para conseguir los objetivos militares de los diversos grupos. Estos abusos siguen ocultos, son silenciados, por lo tanto quedan impunes. Los relatos también revelan que las mujeres y las niñas son las víctimas ocultas de la guerra colombiana¹⁵, como lo revela además, de los informes de Amnistía, el siguiente relato proporcionado por una mujer que actualmente está siendo perseguida por su militancia en la denuncia de las violaciones sufridas en el Departamento de Córdoba.

Organizaron un reinado con representantes de todos los pueblos. Eran niñas de 15 y 16 años. Se las llevaron una semana para prepararlas para el desfile, sobre cómo deberían caminar. Un día las llevaron al campamento, las drogaron y las abusaron... El hecho más fuerte fue con una de las chicas que tenía su pareja. Él se la llevó, la obligó a trabajar, la abusó sexualmente como quiso y duró 3 días con ella en su campamento y después la trajo... Un 31 de diciembre el paramilitar... la azotó, le dio golpes hasta que ya no pudo más, le dio 20 minutos para desaparecerse del pueblo y la chica llegó casi desmallada. Toda la familia pudo ver esto, salió de la comunidad hacia Cartagena de donde nunca más regresó. Eso marcó mucho a las mujeres quienes supieron que la vida no era más privada, que no se podían enamorar. Otro caso, una niña de 14 años se enamoró de un joven de la comunidad, el paramilitar se enteró y mató al muchacho llevándose la chica al campamento, la que estaba embarazada. Ella era muy joven para decidir si debía o no quedarse con el hijo. La hicieron abortar y la abusó sexualmente. La obligó a quedarse en el campamento, reclutándola. La obligó a desenterrar a un muerto con sus propias manos, matando a otro reclutado delante de ella y ordenó que lo enterraran en el sitio donde había desenterrado la muchacha al otro muerto. Allí mismo la obligó a comer sin lavarse las manos¹⁶.

¹² Amnistía Internacional Colombia. Cuerpos marcados, crímenes silenciados.

¹³ Cfr. Inés Hercovich y Susanba Velásques. *Seminario violencia sexual contra las mujeres*, Publicación Savias, Buenos Aires, 1988-1992-1993, 65-84.

¹⁴ Amnistía Internacional dice que entre 60 y 70% de mujeres colombianas han sido víctimas de violencia, disponible en <http://axe-cali.tripod.com/correo-recibido/las-mas-expuestas-las-afrocolombianas.htm> internet (acceso: 13 de julio de 2012)

¹⁵ Amnistía Internacional, 5.

¹⁶ Testimonio recogido durante el V Encuentro Continental de Teólogas ASETT: Sororidad con las mujeres colombianas víctimas de violación sexual en el marco del conflicto armado colombiano”, Bogotá septiembre de 2009.

¿Qué decir, entonces, ante este horror, ante ésta ignominia que se comete contra miles de mujeres en Colombia y el mundo? Estos relatos sin lugar a duda exigen una posición ética. Entendiendo ética como un proceso de humanización que envuelve una variedad de sentimientos y acciones tales como, la compasión, la solidaridad, la búsqueda de justicia, de igualdad, de reciprocidad y compromiso con estos cuerpos mutilados y marcados. Es esta reflexión sobre la ética en relación con el tema de violencia de género la que guiará este estudio, preguntándome por los derechos individuales y colectivos relacionados con los cuerpos de mujeres y niñas. Aunque estos derechos son pregonados por instituciones civiles y religiosas, las expresiones de la sexualidad y específicamente de la genitalidad en la mayoría de las culturas, siguen siendo un enigma, un misterio, un tabú, un pecado, una fuente de poder, de discriminación, de control, de enfermedad, de muerte. Esto tiene raíces profundas en el pensamiento religioso tradicional que solamente ha abordado la sexualidad femenina a partir de la idea de virtud (Bautista, 2004: 189-239), a la que históricamente deben aspirar las mujeres como esposas y como madres. Generando una serie de políticas, programas, encíclicas, homilías, todas ellas en su mayoría dirigidas al control moral de los cuerpos de las mujeres.

En este contexto, se percibe una ausencia de voz profética en lo concerniente a los crímenes sexuales cometidos en contextos de guerra ¿Pero por qué las categorías: sexualidad, violación¹⁷ y abuso sexual¹⁸ son importantes en la agenda teológica feminista? Aunque esto a simple vista parezca un tema trivial para la teología “académica”, la ética sexual es un asunto importante ya que tiene que ver con la integralidad de la vida. Es por esto que, el conocer y debatir sobre estas prácticas es importante ya que, sin lugar a duda, esto contribuye a una convivencia armónica y a la defensa de los derechos individuales, especialmente los de las mujeres.

Pese al consenso universal sobre el respeto que merecen los derechos humanos de las mujeres¹⁹, a la demanda generalizada para que cese la violencia en su contra,

¹⁷ Asumo el concepto de Brownmiller «la violación es entendida aquí como el uso efectivo del pene como arma». Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Simon & Schuster, New York, 1975, p.11.

¹⁸ Entiendo el abuso sexual como cualquier acto con connotación o resultado sexual que sea practicado con el fin de cosificar, dominar, herir o humillar a un individuo. Para discusiones generales sobre abuso sexual y sus implicaciones en el contexto religioso, ver Carolyn Holderread, *Sexual abuse in Christian Homes and Churches*, Herald Press, Scottsdale, 1993, p.208.

¹⁹ La cuestión de la mujer y los derechos humanos, que ha estado al margen de los derechos humanos durante años, está mereciendo un respeto cada vez mayor como ámbito de preocupación en la actual orientación del derecho internacional. Sin embargo, en el ámbito internacional humanitario se espera que ese reconocimiento, tenga en cuenta la experiencia real de las mujeres en situaciones de conflicto armado.

especialmente en el ámbito internacional²⁰, al reconocimiento del aporte que ellas han hecho en el espacio doméstico tanto como su participación en ámbitos hasta hace poco reservados a los varones. Continuamos asistiendo a diversos crímenes contra las mujeres, crímenes justificados sobre el pretexto de guerra, de honor, de lealtad, de religión²¹. O simplemente porque sí, como es el caso de la reciente muerte de Rosa Elvira Cely, asesinada después de ser violada, torturada y humillada en el Parque Nacional de Bogotá por un compañero de estudio²².

Esto se debe en parte al hecho de que las prácticas de la violación y feminicidios²³, son consideradas como inevitables en los conflictos armados, y por esto, la violación es raramente procesada²⁴. Pero cabe notar aquí que, en el párrafo 2 del artículo 27 del IV Convenio de Ginebra figura la primera disposición referente a la práctica de la violación; el cual se estipula que “las mujeres serán especialmente protegidas contra todo atentado a su honor y, en particular, contra la violación, la prostitución forzada y todo atentado a su pudor”²⁵. No obstante, todavía hoy no se reconoce el alcance ni la gravedad de la práctica de la violación en tiempo de conflicto armado, puesto que ésta no entra en la categoría de infracciones graves del derecho internacional humanitario. El párrafo 2 del artículo 27 también ha sido objeto de críticas sobre la base de que, como en muchas otras disposiciones relativas a las mujeres, se clasifican los actos de violación como atentados al honor de las víctimas y no se refleja, así, la gravedad del delito de violencia sexual²⁶. Además de la protección estipulada en

²⁰ En 1979, por ejemplo, la comunidad internacional aprobó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, de la que son partes actualmente 155 Estados. Las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales han centrado cada vez más su atención en los derechos humanos de la mujer y, como resultado, hay una amplia gama de estudios, informes y recomendaciones sobre varios aspectos de la cuestión. Así pues, el tema de la mujer es un punto firmemente establecido en el orden del día internacional de los derechos humanos.

²¹ Maricel Mena López, “Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces”, en Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 63, disponible en <http://www.claiweb.org/ribla/ribla63/maricel.html> internet (acceso 3 de julio de 2012).

²² Revista Semana virtual, sábado 2 de julio de 2012, disponible <http://www.semana.com/nacion/muerte-rosa-elvira-cely-crimen-abominable/178184-3.aspx> internet (acceso 29 de julio de 2012).

²³ Informe Violencia Sexual y Feminicidios en Colombia, Presentado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos Por Casa de la Mujer, Mujeres que Crean, Ruta Pacífica, Vamos Mujer, Washington – Octubre 23 de 2008

²⁴ Véase como referencia general Christine Chinkin, «Rape and sexual abuse of women in international law», en European Journal of International Law, EJIL 1994, pp. 326-341

²⁵ Convenio de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra. Para una descripción general del sistema del derecho internacional humanitario en relación con la mujer, véase Mala Tabory, «The status of women in humanitarian law», en Shabtai Rosenne, Yoram Dinstein, Mala Tabory (eds.), International law at a time of perplexity, Martinus Nijhoff Publishers, 1988; y Françoise Krill, «Protección de la mujer en el derecho internacional humanitario», en Revista Internacional de la Cruz Roja, *RICR*, no. 72, (1985): 367.

²⁶ Judith Gardam, «Women and the law of armed conflict: Why the Silence?», en International and Comparative Law Quarterly, no. 46, (1997): 55-80

esos artículos, tampoco son tratadas las dificultades que viven las mujeres en dicha situación, las cuales van más allá de su rol de madre y de víctima.

Así seguimos asistiendo a crímenes físicos, psicológicos, simbólicos. Crímenes perpetuados en el cine, en las canciones, en los anuncios, en la literatura. Crímenes que culpabilizan el poder de seducción femenino, crímenes en serie, crímenes pasionales, cuerpos marcados, crímenes silenciados²⁷. Silenciados, incluso por aquellos que pregonan ser peritos en humanidad, este es el caso del discurso teológico latino-americano, que no ha tomado muy en serio su papel profético de denuncia en lo concerniente a la realidad de estos cuerpos mutilados y lacerados. Es por esto que al analizar el caso de la concubina violada del libro de los jueces, se quiere contribuir en algo, para llenar ese vacío en el ámbito académico teológico.

3. Violencia sexual en el libro de los Jueces

Durante mucho tiempo, el libro bíblico de los Jueces fue desatendido en lo referente a la contribución femenina, la tendencia era la crítica de los roles por ellas asumidos, al considerar que ellas eran usurpadoras de los papeles socialmente atribuidos a los varones. Con el surgimiento de los estudios feministas esta situación cambió, al enfocar las abundantes contribuciones de las mujeres y al denunciar la violencia que ellas sufrieron, tanto en los textos como en los comentarios²⁸. Estudiosas feministas como Susan Ackerman²⁹ Mieke Bal³⁰ han hecho notar la cantidad de mujeres presentes en el libro de los Jueces. Ackerman identifica seis tipos de personajes femeninos en Jueces: la héroe militar (Débora), la especialista en el culto (Yael), La reina madre (la madre de Sísera), la esposa fértil y madre (Manoah), la amante (Dalila); las bailarinas (las doncellas de Silo). Bal por su lado, centrada en la problemática de la violencia doméstica que vive cada uno de los personajes femeninos, en particular la violencia sexual, demuestra cómo el libro de los Jueces tiene una coherencia política e ideológica, en donde la Mujer juega un papel fundamental.

²⁷ Parafraseando el documento informe de Amnistía Internacional Colombia. Cuerpos marcados, crímenes silenciados, 2004

²⁸ Phyllis Trible, «An Unnamed Woman: The Extravagance of Violence», en *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, OBT 13. Fortress, Philadelphia, 1994, pp. 65-91

²⁹ Susan Ackerman, «Warrior, Dancer, Seductress, Queen. Women in Judges and Biblical Israel», en *Anchor Bible*, Doubleday, New York 1998, p. 368

³⁰ Mieke BAL, *Death and Dissymmetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, The University of Chicago Press, London-Chicago, 1988 [Chicago Studies in the History of Judaism]

De este modo, vemos todo un complejo sistema social donde las cuestiones de género son inherentemente contradictorias.

Las mujeres son buenas o malas, activas o pasivas, dentro de un contexto que explora la violencia ejercida por las mujeres y por los hombres principalmente, donde hay una clara dinámica patriarcal de subordinación y sumisión y donde la violencia sexual es institucionalizada y legalizada por levitas o sacerdotes, en fin, por hombres de fe³¹.

La primera mujer que aparece en este libro es Acsá³² quien es ofrecida por su padre como “botín de guerra” al guerrero victorioso capaz de derrotar al ejército enemigo. La historia de Débora, parece ser un presagio³³ del destino de las doncellas en la guerra, conquista y violación, como sucede en el capítulo 21, al incluir en su canto, la inquietud de la madre de Sísara por el retraso de su hijo (5,28-30). En estos versículos

“ella se consuela a sí misma, presumiendo que su hijo está dividiendo el botín de la conquista, incluyendo una doncella, dos doncellas para cada guerrero”³⁴ (5,20).

Esto implica el uso sexual de las mujeres conquistadas. Estas narraciones de violación son parte de una norma más amplia que explora las relaciones de género en el período de la historia anterior a las ciudades estado y al reino, pero que es legitimada por los sacerdotes del siglo IV a.C.³⁵

El término para las doncellas es *rehem*, “vientre femenino o útero”. Al lado del corazón, *rehem* es el órgano más mencionado en el Antiguo testamento. De acuerdo con don Silvia Schroer³⁶, este término ocupa un lugar central en la antropología bíblica. Según las ideas y la fe de Israel, el vientre de la mujer, o útero, pertenece a Dios, pues este no solamente lo creó, sino que tiene el poder de cerrar o abrir el útero. También el *rehem*, el útero, es el lugar de las emociones, de este vocablo se derivan dos palabras hebraicas *raham* “compadecerse” y *rahamim* “compasión o piedad”,

³¹ Maricel Mena López, Violencia sexual y desplazamiento forzado.

³² (Jueces 1:12-16; Josué 15:16-17; 1 Cron. 2:49; Núm. 27:1-11; 36:1-12)

³³ Mieke BAL, Death and Dissymmetry, p.30

³⁴ Forzadas: raptó y violación, disponible en: <http://www.fundotrasovejas.org.ar/Libros/Sexualidad%20en%20la%20Biblia/Rapto%20y%20violacion.pdf> internet (acceso: 19 de julio de 2012).

³⁵ Forzadas: raptó y violación, ibd.

³⁶ Silvia Schroer, «A caminho para uma reconstrução feminista da historia de Israel», en Exegese feminista. Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres, Sinodal, São Leopoldo, 2008, p.p. 83-158.

la capacidad de sentir compasión, empatía, de estar sensible es, en primer lugar, una cualidad de las mujeres, ellas están capacitadas para sentir compasión. Pero también los hombres pueden compadecerse. El Dios de Israel también es visitado por *rahamim*, él también siente las emociones específicamente femeninas, él es el Señor de la compasión y la misericordia. No obstante, las emociones de Dios están relacionadas al mismo tiempo tanto con la maternidad como con la paternidad (Is 49,15). Yahvé experimenta al mismo tiempo ira y compasión³⁷.

¿Pero si el *rehem* es tan importante dentro de la antropología bíblica, equiparándose con el actuar de Dios, cómo interpretar la agresión física del órgano generador de vida y compasión? El texto es claro, “el botín incluye un útero o un par de úteros para cada varón”³⁸. Ya Phyllis Trible³⁹, dedicó un libro a los “textos de terror”, donde se relatan numerosos ejemplos de violencia contra las mujeres donde ellas son presentadas como víctimas de la agresión masculina. La dinámica patriarcal es clara, los hombres se adjudican el derecho de actuar como Dios, por esto, el cuerpo femenino les pertenece.

Estas mujeres “botín de guerra”, no son personas plenas sino, simplemente objetos de violación e impregnación⁴⁰. La madre de Sísara, el útero que lo tuvo, se consuela a sí misma con la violación de otros úteros. Encontramos también otras dos víctimas femeninas en Jueces, la hija de Jefté (c.11) y la concubina del levita (c. 19). La hija de Jefté es una virgen ofrecida para el sacrificio a Yahvé después del voto dado por su padre:

E hizo un voto Jefté, un voto a Yahvé y dijo: si pones a los hijos de Amón en mi mano, el que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, cuando vuelva en paz de los hijos de Amón, será para Yahvé y lo ofreceré en holocausto⁴¹ (11, 30-31).

Este voto, es consecuencia de un juramento anterior

Y dijo Jefté a los ancianos de Galaad: si me hacéis volver con vosotros para combatir con los hijos de Amón y Yahvé los pone ante mí yo seré para vosotros como cabeza (11,9).

³⁷ Silvia Schroer, p.p.156-157

³⁸ Forzadas: rapto y violación.

³⁹ Phyllis Trible, *Text of Terror*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, p. 206.

⁴⁰ Forzadas: rapto y violación.

⁴¹ Todas las citas bíblicas son traducciones propias del texto hebraico Stuttgatensia. *Biblia Hebraica Stuttgatensia*, en Karl Elliger y Wilhelm Rudolph, (Eds). Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1977

Jefté quiere ser jefe de Galaad a cualquier costo, es por eso que hace este voto a Yahvé. Quien sale bailando a su encuentro es su única hija, ella es una virgen, pues el sacrificio requiere que la víctima sea virgen. Ha de ser virgen como símbolo de pureza ritual⁴². Al comienzo, la hija de Jefté es obediente, se coloca como víctima potencial del voto de su padre. Pero en cuanto su destino estuvo asegurado ella obtiene la última gracia de su padre quien la deja vagar por las montañas y llorar su virginidad con sus compañeras (11,37-38). Vemos aquí otra estrategia patriarcal, la niña no llora por su muerte inminente, sino porque morirá virgen.

Es sorprendente notar en el libro de los Jueces el número de vírgenes: Acsá (Jc 1), las compañeras de la hija de Jefté (Jc 11); la hija del hospedero del levita (Jc 19, 24); las vírgenes de Jabes y Silo (Jc 21). Estatuto vinculado al sacrificio, a la violación, a la muerte, al secuestro y a la reproducción.

La virginidad se refiere sobre todo a un tiempo, a un estado de transición de las mujeres israelitas, un momento crítico y único, una brecha en el patriarcado entre la condición de hija, propiedad del padre y la condición de esposa, propiedad del marido. Un momento de posible autonomía femenina, que es percibida por el patriarcado en toda su peligrosidad⁴³.

Las vírgenes son peligrosas porque no pertenecen a nadie, por esto ellas están allí para ser dadas, rompiendo así su estado de transitoriedad⁴⁴.

Aunque muchas de estas historias femeninas se inscriban dentro del conjunto de violencia ejercida por mujeres, algo inusual y prohibido por la ley⁴⁵, en el libro de Jueces es explorada abiertamente la violencia ejercida por un varón hacia una mujer. Y una de las formas de materializar esta violencia es la violación⁴⁶.

En resumen, el libro de los Jueces presenta abiertamente relaciones de violencia, muerte y sexualidad para demostrar la peligrosidad de mujeres y varones. No obstante, los varones salen victoriosos, puesto que, una de las estrategias del patriarcado es provocar el miedo femenino a la agresión masculina. Es mediante la espada y la fuerza como ellos vencen el poder femenino. Vemos claramente en estos relatos “tres estrategias androcéntricas del control patriarcal sobre las mujeres sus cuerpos

⁴² Mercedes Navarro Puerto, «El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (la mujer del levita)», en *Ciudad de Mujeres*, no. 20, disponible en www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/SacrificioCuerpoFemBibliaHebrea-; Internet (acceso: 18 de junio de 2012).

⁴³ Mercedes Navarro Puerto, *El sacrificio del cuerpo*.

⁴⁴ Maricel Mena López, *Violencia sexual y desplazamiento forzado*.

⁴⁵ Cfr. Dt 25, 11-12

⁴⁶ Maricel Mena López, *Violencia sexual y desplazamiento forzado*.

y su peligroso poder: la amenaza de agresión física, la recompensa, la dicotomía entre mujeres malas y buenas⁴⁷. Estas estrategias dan por sentado los derechos de los hombres y su poder sobre la sexualidad de las mujeres y asumen que las acciones masculinas son de algún modo análogas al comportamiento de Dios. Por esto, el cuerpo femenino es siempre un punto central de dominio y poder.

4. El caso de la concubina violada y mutilada de Jueces 19

Este es uno de los textos más horrorosos de la Biblia Hebrea. La víctima es la concubina del levita (Jc 19). Todas las traducciones se refieren a la mujer como la “concubina” del levita. Una “concubina” es la compañera sexual de un varón y por lo general aparece junto con la otra esposa, pero este no parece ser el caso aquí (ver Abraham, Sara y Agar en Génesis 16; 21). Además, el texto habla del levita como el marido de la *pilegish* (19,3; 20,4) y el *yerno* de su padre (19,5), mientras que este padre es llamado el suegro del levita (19: 4, 7,9). Cuando el texto afirma que la *pilegish* “se prostituyó” (*zanah*, 19:2) y regresó a la casa de su padre, también la traducción es dudosa⁴⁸. El relato de la violación-sexual (*'anah*, 19:25) de la *pilegish* nos revela cuán bajo cayeron los hombres de la tribu de Benjamín⁴⁹.

Esta mujer se presenta al inicio del relato como una persona independiente⁵⁰. Puesto que, es ella quien abandona al levita y regresa a la casa de su padre para buscar su protección. No obstante, cuando es tomada nuevamente por su esposo, no tiene voz ni voto pues él la entrega para asegurar su propia salvación. Y de madrugada ella gatea infructuosamente hacia la “seguridad” de la puerta de la cual había sido expulsada, para regresar al levita de quien había huido. Ella busca la seguridad en su hombre, puesto que “son los hombres, aquellos que tienen el deber de protegerla quienes la entregan a la infamia”⁵¹. Evidenciando el derecho de posesión del cuerpo de la mujer que se arrogan y legislan los hombres en la sociedad patriarcal⁵².

⁴⁷ Mercedes Navarro Puerto, *El sacrificio del cuerpo*

⁴⁸ Tammi J. Schneider, Judges, Berit Olam Collegeville, Minn Liturgical, 2000, pp. 252-253.

⁴⁹ Maricel Mena López, Violencia sexual y desplazamiento forzado

⁵⁰ La categoría de mujer independiente dada a las *zonah* “prostitutas seculares” en el Antiguo Israel es acuñada por Hannelis Schulte. Conf. Hannelis Schulte, “Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alter Testament”, em *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, n.2, Otto Kaiser, organizador, Walter de Gruyter, 1992, p.255-264.

⁵¹ Carmina Navia. «Violación sexual, una mirada teológica, de la muerte a la vida», en Revista Col. Teología y Sociedad, Teología en diálogo. Pontificia Universidad Javeriana, Cali, 2004, p.41.

⁵² Maricel Mena López, Violencia sexual y desplazamiento forzado

El texto de Jueces 19⁵³ se ubica dentro de un contexto mayor que comienza en Jueces 17-21 extendiéndose hasta 1 Samuel 1-4. Todo este contexto tiene una memoria común en donde las mujeres son protagonistas de una historia de violencia y opresión. Encontramos en este conjunto literario elementos que confirman su unidad literaria. Por un lado, son memorias de un mismo lugar, es en la montaña de Efraín⁵⁴ donde siempre comienza la acción (Jueces 17,1; 19,1; 1 Samuel 1,1) y la casa de Dios es el templo de Silo (Jueces 18,31; 21,19; 1 Samuel 1,3). De otro lado, el protagonista es el levita o sacerdote⁵⁵ que marca una creciente institucionalización del templo.

También en todas estas páginas las mujeres adquieren un protagonismo antagónico, ya que por ellas pasa o bien la maldición o bien la bendición. Encontramos en este trecho una gran concentración de mujeres: la madre de Micas (Jueces 17,2-4), la concubina violada (Jueces 19,25.29), las mujeres de Jabés de Galaad (Jueces 21,11-12), las jóvenes de Silo (Jueces 21,21-23), Ana (1 Samuel 1-2), las mujeres violadas en el templo (1 Samuel 2,22), y la madre de Icabod, esposa del sacerdote Finéias (1 Samuel 4,19-22). En estas páginas el levita y la mujer son dos polos opuestos del conflicto. Galazzi y Rizante⁵⁶ nos ofrecen la siguiente estructura de este conjunto literario.

- A - Jc 17,1-5: La bendición de la madre, en casa de Micas.
- B - Jc 17,6-18,31: El robo de la escultura y la destrucción de Lais.
- C - Jc 19,1-30: Los “hijos de Belial” y el levita violan a la mujer.
- D - Jc 20,1-21,25: El arca y el templo violan a las mujeres.
- D’ - 1 Sm 1,1-2,10: La mujer (Ana) celebra en el templo.
- C’ - 1 Sm 2,11-4,1: Los “hijos de Belial” condenados a muerte. Vive el hijo de Ana.
- B’ - 1 Sm 4,2-18: El robo del arca y la muerte de Israel.
- A’ - 1 Sm 4,19-22: La maldición de la madre en la casa del sacerdote.

De esta estructura, me interesa destacar la presencia de las mujeres dentro del bloque de Jueces 17-21, por ser el contexto más próximo a nuestro texto de estudio. En primer lugar destaco dos historias vinculadas a la época en que “en aquellos días no había rey en Israel, cada hombre hacía lo recto a sus ojos” (Jueces 17,6; 21,25). Ambas historias son historias de levitas que están viajando entre la ciudad de Belén y la región de Efraín.

⁵³ Mercedes Navarro Puerto, *El sacrificio del cuerpo*.

⁵⁴ Sandro Galazzi y Ana María Rizante, «y violaron también su memoria», en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, no. 41 (2000): 18

⁵⁵ No todo israelita estaba autorizado a actuar como sacerdote. Pero se suponía que el sacerdote era un levita.

⁵⁶ Galazzi y Rizzante, «Y violaron, también su memoria», en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, No. 41 (2002): 18.

En la primera historia cap. 17-18 un joven roba a su madre y ésta lanza una maldición al responsable del hurto, pero este al escucharla, le regresa la plata. Entonces la madre lo bendice y como consecuencia de esto, es instaurado como sacerdote. Un viajero levita que viene desde Belén entra en la historia y el joven lo nombra sacerdote para que atienda el culto (17, 9-13). En seguida, tenemos otro levita en el capítulo 19.

Este levita viaja ida y vuelta de Efraín a Belén. Su concubina, esposa, abandona al marido y vuelve a la casa de su padre. El levita decide llevarla de regreso y después de retrasar su regreso, el levita parte. Esta partida tardía significa que los viajeros deberán detenerse en algún lado durante el camino. La mejor posada es la ciudad jebusea de Jerusalén pero ésta es una ciudad cananea y el levita sólo desea confiarse a anfitriones israelitas. De modo que se detienen al anochecer en una cercana ciudad benjaminita llamada Guibéa de la cual provendrá Saúl, el primer rey. Esperan en la plaza pero nadie los acoge. Finalmente, los ve un extranjero residente, un efraimita que regresaba del campo, y los invita a su casa. Al rato, se presentan unos hombres del pueblo pidiendo que le entreguen el levita para abusar sexualmente de él. El hospedero, horrorizado, les dice que dispongan de su mujer; o de su hija virgen. Los hombres rechazan el cambio y siguen requiriendo al levita. Éste, entonces, toma a su mujer y la entrega a los hombres para que hagan con ella lo que quieran. Ellos abusan sexualmente de la mujer durante toda la noche. Al amanecer, el levita, de manera desalmada, le dice que se levante pues estaba tendida delante de la puerta con sus manos sobre el umbral, pero al ver que no se movía la coge y la carga en el burro. Cuando llega a su casa toma un cuchillo y descuartiza el cuerpo en doce partes que envía a las tribus con un mensaje de reclamo a la venganza. Las tribus responden y declararan la guerra santa al clan de Benjamín⁵⁷.

5. Religión, guerra y crimen de honor

En doce pedazos cortó el marido a su concubina, y envió las partes de su cuerpo a cada una de las tribus de Israel. “El pueblo de Israel, alarmado, asqueado, confundido, deseoso de guerrear también contra la tribu más grande y poderosa, la de Benjamín”⁵⁸, se une para arrasar a los Benjaminitas, que resistieron por tres días en Guibea. 22 mil israelitas murieron en Guibea a manos de los Benjaminitas en el primer combate (20,22) y 18 mil en el segundo (20, 25). Al tercer día los israelitas matan 25.100 benjaminitas en el primer combate, 25 mil en el segundo. Luego el

⁵⁷ Forzadas: raptó y violación.

⁵⁸ Máximo Vega, Las tribus: los benjaminitas”, disponible en <http://maximovega.blogspot.com/2007/07/las-tribus-los-benjaminitas.html> internet (acceso 19 de julio de 2012).

pueblo de Israel, siguiendo las órdenes de Yahvé su Dios, arremeten sobre las demás ciudades Benjaminitas matando a espada a hombres, mujeres, bestias, a todo lo vivo que fue hallado, y pusieron fuego a todas las ciudades, a las aldeas, a los árboles y a los rebaños. En esta escena de horror, es de suponer que los asesinatos de las mujeres embarazadas eran brutales tal como lo vemos en 2 Re 8,12; 15,16; Os 14,1; Am 1,12; Is 13,16; Jr 8,10. “Los bebés también eran asesinados (2Rs 8,12; Is 13,16; Os 10,14), este tipo de pérdidas marcaron la realidad femenina durante muchos años (cf. Is 4,1)”⁵⁹. Una tribu fue arrasada casi por completo; el pueblo hebreo, rodeado de enemigos, había luchado internamente y se había debilitado. Entonces Israel se dio cuenta de lo que le habían hecho a una de sus propias tribus. Y pretendiendo salvar a esta tribu de su extinción ya que las mujeres de los sobrevivientes estaban muertas, se proponen encontrar mujeres para los benjaminitas⁶⁰.

Pero había una ciudad israelita que no había respondido al llamado a las armas, Yabes de Galaad. Masacraron esta ciudad y tomaron las vírgenes para Benjamín. Todos los demás hombres, mujeres y niños, fueron asesinados. Pero estas vírgenes israelitas entregadas para la violación y el matrimonio eran demasiado pocas. Necesitaban más⁶¹. “De modo que surgió el problema de conseguir más mujeres para violarlas o casarse con ellas”⁶². Entonces el consejo de ancianos, es decir lo más puro ypreciado del pueblo de Israel, su autoridad política y moral, aconseja a los benjaminitas robarse a las vírgenes de Silo, una aldea israelita, pese al juramento hecho de no usar a sus propias hijas para Benjamín (21,1), durante la danza de las vírgenes, de esta manera, los israelitas no habrían roto su voto contra dar sus hijas para Benjamín⁶³. Así, la tribu de Benjamín que había sido diezmada y masacrada por el crimen de la pandilla que había violado a la mujer del levita, es estimulada y le es permitido violar y apropiarse de las hijas vírgenes de los israelitas que habían vengado a la concubina. Y son estimulados sobre el pretexto de la procreación. Sólo aquí trata la Biblia de la violación reproductiva, fuese la reproducción intencional o no. No hay noticias de hijos nacidos de la violación de Dina o Tamar (Gén 34, 2 Sam 13), ni sobre una ley que trate el tema. Sólo en la narración de Jueces, Israel se hunde tan bajo, a tal punto de utilizar el recurso de la violación para reabastecer de niños a una tribu⁶⁴.

Estas mujeres, consideradas vírgenes, fueron tomadas para ser usadas sexualmente por quienes las habían cautivado. A algunas, no a todas, les fue dado

⁵⁹ Silvia Schroer, p.115.

⁶⁰ Forzadas: raptó y violación.

⁶¹ Forzadas: raptó y violación.

⁶² Forzadas: raptó y violación.

⁶³ Maricel Mena López, Violencia sexual y desplazamiento forzado.

⁶⁴ Maricel Mena López, Violencia sexual y desplazamiento forzado.

el estatus de esposa. Según Dt 21, 10-14, el captor deberá permitir a la cautiva un mes de luto para llorar la muerte de su padre y su madre, previamente antes de poseerla. Pero, dada la naturaleza de la narración en Jueces, sería dudoso que los benjaminitas hubiesen concedido un mes de luto por sus parientes perdidos a sus nuevas esposas.

Según Gallazzi y Rizzante, “Es lógico pensar que el santuario buscara modificar este texto en que, a partir del cuerpo de la mujer, violado y cortado por el levita⁶⁵, se denunciaban los abusos de un poder sagrado en las manos de un grupo dominante, situación que, en la mitad del siglo IV a.C, en la época del segundo templo, era mucho más evidente que en la época de los santuarios pre-monárquicos”⁶⁶. “El levita, que entregó su mujer a la violencia de los depravados, para salvar su propia vida, provocó, para vengar su honra, una violencia mucho más fuerte, generada y bendecida por el poder sagrado”⁶⁷. La venganza truculenta de la mujer violada exige la violación legalizada de más 400 mujeres en Yabes y el exterminio de muchas otras (Jc 21, 11), convierte la inevitable guerra santa en contra de quien la justificó con lo sagrado. Terrible, pero justa. Legitimada por Dios y por los ancianos de la comunidad, por toda la comunidad⁶⁸.

La memoria se abrevia, se esclerotiza, se pierde: la guerra santa de Yahvé contra el Faraón, para que un pueblo esclavizado pudiera tener la libertad y la tierra, se equipara a la venganza de la honra ofendida de un levita, no porque su mujer fuera violada (al fin y al cabo, él fue que la entregó para eso), sino porque la mataron, se la quitaron, ya no podrá más ser el *dueño/’adon* de ella⁶⁹.

Es el consejo de ancianos que resuelve entregar doscientas jóvenes más, totalmente inocentes, de la misma tribu del levita —Silo se encuentra en Efraim— para el rapto, la violencia y la violación legalizada. Y justamente en el día de la fiesta de Yahvé: fiesta que conmemora las hazañas de un Dios que, debería estar al lado de los desprotegidos. Pero esta vez, todos serán incentivados para aceptar el hecho consumado. Todo eso, sin que todavía hubiese rey en Israel. Para tanta violencia bastaron el santuario, el levita y el sacerdote.

⁶⁵ Galazzi y Rizzante, p.25

⁶⁶ La presencia pos-exílica de una mano sacerdotal está reconocida explícitamente por Sellin-Fohrer y Virgulin, Stefano, Penna, Angelo. Giudici y Rut, en *La Sacra Biblia*, Torino, 1963, p. 251.

⁶⁷ Galazzi y Rizzante, p.21.

⁶⁸ Maricel Mena López, *Violencia sexual y desplazamiento forzado*.

⁶⁹ Galazzi y Rizzante, p. 24.

La guerra santa, justificada por la asamblea religiosa, alrededor del Arca y del sacerdote⁷⁰. Las mujeres y los extranjeros son las mayores víctimas tal como lo vemos hoy.

La guerra santa encubre, legitima, justifica la violencia y genocidio. Así quedamos presos dentro del círculo vicioso de una violencia que se repite constantemente, solo que se legitima en nombre de Dios⁷¹.

Todo esto sucede en tiempos en que no había rey en Israel y todos hacían lo que consideraban justo a sus propios ojos. Aquí cabe preguntarse, qué pensaban las mujeres de Israel sobre esto. Por cierto, al autor de Jueces parece que esto no le preocupaba demasiado. Ambas historias que condenan a Israel antes de la época de los reyes, ilustran cuán bajo había caído Israel antes de Saúl y David. De esta manera, podemos descubrir fácilmente como estos textos se convierten no solo en una justificación, sino casi que en una incitación a la violación sexual de la mujer, por parte de los hombres.

6. Respuestas a la violación sexual

Hemos hecho memoria de una de las mayores historias de terror que encontramos en la Biblia Hebraica. Nuestro objetivo, no fue simplemente, el de reforzar la victimización pues victimizar es también culpabilizar a la mujer. Siendo que una mujer cuya sexualidad está fuera del control de su hombre y señor, es considerada dañada, aunque ella haya estado indefensa al ser atacada por otro hombre: “la mujer se torna automáticamente culpada: ser culpado y ser víctima son fundidos en un único complejo”⁷². Quisimos sí, desenmascarar los mecanismos de violencia ejercidos en este complejo literario, para dialogar con la realidad cruda que viven las mujeres en la actualidad. No para reforzar el estereotipo de la mujer como la eterna víctima. Pues somos conscientes del enorme daño que causa la guerra. La destrucción de ciudades, la muerte de miles de personas, la violación, son realidades difíciles de describir y de sentir si no se vive de cerca. Y los estragos causados, no los podemos remediar mediante la simple constatación de estos hechos. Tampoco mediante una reflexión exhaustiva sobre el origen de la violencia de género. Pero entender la dinámica de tal violencia es necesario para hacer nuestras opciones éticas.

⁷⁰ Galazzi y Rizzante, p.24.

⁷¹ Galazzi y Rizzante, p.25.

⁷² Pamela Gordon y Harold C. Washington, «Estupro como metáfora militar na Bíblia Hebraica», en Althalya Brenner (Ed.), *Profetas a partir de uma leitura de gênero*, Paulinas, São Paulo, 2003, p. 438.

La violación en contexto de guerra es el medio por el cual un grupo de hombres demuestra su control o autoridad sobre el otro. El acceso sexual forzado de la propiedad de los derrotados, “es la humillación definitiva, un tiro de misericordia sexual”⁷³ mediante el cual se destruye al enemigo. La violación es vista por los vencidos como prolongación de su derrota, se hiere el orgullo masculino. Para los vencedores, la violación y estupro se convierten en la marca distintiva del suceso masculino. Mientras que las mujeres se convierten en campos de batalla, son el trofeo de los victoriosos. Esta visión egocéntrica tiene validez en el patriarcado.

La violación en el contexto de guerra formula y promueve una autoridad masculina incontestable, que aprueba tanto los actos sexuales violentos como la brutalidad de la guerra. Pero el imperativo ético en los días actuales es la resistencia a una retórica que atribuye a las mujeres el papel de víctimas, al mismo tiempo que se espera que los hombres persistan con igual entusiasmo tanto de la dominación sexual como de la guerra. Por esto resistimos y no aceptamos la idea de la violación como castigo, tampoco aceptamos la ciudad conquistada como objeto lícito de batalla militar. Rechazamos la equiparación de la violación como trofeo de los victoriosos, rechazamos la idea de la violencia masculina sexual y militar como mecanismos de una justa punición. Rechazamos también, la sacralización de un poder que se mitifica en la conservación y en el ejercicio de la violencia que produce víctimas inocentes. Delante este rechazo, la respuesta es el apoyo eficaz a estas comunidades, hacer presencia, acompañar los procesos, hacer denuncias.

La comunidad creó una Red de líderes para apoyar el trabajo de la comunidad, para llevar proyectos y guiar procesos en las organizaciones de base. Asistimos a las audiencias públicas, damos seguimiento a los casos, renunciamos a los “procesos paralelos” de presentación de víctimas por parte de los paras. Participamos de varias comunidades de Montes de María. Es una Red no reconocida pues muchos de los líderes están en la clandestinidad pues no confiamos en la fiscalía, y están sujetos a amenazas aun. Se llevan adelante procesos con familias de desaparecidos, no solo con las mujeres. Muchachos desaparecidos y asesinados. Muchas de las masacres no aparecen en los informes de la fiscalía y nosotros se los hacemos llegar. Hay muchas comunidades que necesitan de este acompañamiento. Sin embargo muchas ONGs llegan primero a las alcaldías y negocian desde lo político y no directamente con las comunidades. Estamos esperando propuestas pero que inicien en la propia comunidad, que nos tomen en cuenta y nos pregunten cuáles son nuestras necesidades, qué es lo que nosotros queremos y demandamos. Renunciamos y denunciamos los proyectos que nacen en los escritorios de burócratas. (M.S)

⁷³ Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*. Simon & Schuster, New York 1975, p.38

También resistimos a las imágenes de Dios pensadas para favorecer y justificar la superioridad del varón sobre la mujer y fundamentar religiosamente el sistema patriarcal. Puesto que el patriarcado bíblico, no es solamente una cuestión de poder en las relaciones hombre-mujer, sino que es todo un conjunto de acuerdos sociales en los que la autoridad reside en los varones de más edad, traducido en los días actuales en la jerarquía. Resistimos a la idea de un Dios que favorece la violencia institucionalizada de las mujeres.

Hacer memoria del sufrimiento de las víctimas, nos sirve para reavivar los discursos, para impedir la prescripción de aquellas injusticias.

Memoria de vida es apasionante, pues esa memoria vivifica... la memoria es peligrosa, subversiva como dice Schüssler, la memoria es una denuncia, Tenemos que estar conscientes de que esto es así, hay que reconstruir la memoria, no toda memoria es vida.... Recuperar aquello que da sentido a nuestro presente... La memoria da esperanza... La reconstrucción de memoria es selectiva. (E.S)

La memoria de las víctimas es un recuerdo profético, pues nos muestra la imperfección de un sistema y mientras existan víctimas de la violencia, los derechos humanos de una sociedad serán cuestionados. La memoria trae implícita un apelo por la humanidad de las mujeres, es decir, por la universalidad de la justicia. En este sentido, se hace necesaria la proclamación del respeto radical hacia la otra en necesidad.

Si queremos contribuir para una real transformación desde la fe, es necesario conmover los corazones y las inteligencias de las personas con miras a la curación, la integridad, y la justicia. Si las personas de fe quieren realmente progresar en la causa de la justicia en todo lo que se relaciona con la vida integral de éstas mujeres, deberán ejercer una labor de sensibilización y solidaridad concreta. Pero hay un compromiso más profundo que se pide a la iglesia y a la teología, que es el enfrentamiento de su propia misoginia. Enfrentar su propio pasado – en el presente – en relación con las mujeres. La tarea de alcanzar la justicia para las mujeres es colectiva, debe llegarnos al alma, al corazón, a las entrañas, al vientre - *rehem* y a la inteligencia.

El imperativo ético, que se me ocurre finalizando, y del cual todas y todos estamos llamados a ejercitar es la compasión. Esto es, volver al principio femenino de la compasión, volver al útero, al vientre, a las entrañas, como don de lo divino que se corporifica tanto en hombres como en mujeres. Esto incluye la capacidad del mismo yo para explorar nuestro deseo de compartir el dolor con la otra, de con-

padecerse; también de recibir, de sentirse verdaderamente afectado por la otra. De sentir el sufrimiento de la otra, de transfigurarse, de aprender con la otra en necesidad.

En fin ante un tema tan complejo, no todo está dicho, los caminos que nos conduzcan a la justicia sexual son muchos y variados. Hay mucho por hacer, la tarea es colectiva. Hay que hacer algo no podemos continuar de espectadores ante esta realidad tan cruda. Empecemos ya!

7. Una palabra sobre el método

Para finalizar es importante revelar la metodología asumida en esta investigación. Nuestra línea de investigación está orientada a los estudios socio-históricos del mundo bíblico. Hicimos uso de los instrumentales proporcionados por la investigación bibliográfica, la cual consiste en una investigación científica donde se explore los últimos aportes del texto en perspectiva feminista. Los métodos Histórico-crítico y Sociológico fueron fundamentales en este ejercicio investigativo. De manera complementaria, hicimos uso de las metodologías de las ciencias antropológicas, sociológicas, históricas y religiosas para el estudio de textos en perspectiva feminista.

En cuanto al ejercicio de la Hermenéutica, la línea maestra de estas lecturas e investigación fue la elaboración de un trabajo conceptual sobre el significado y alcance de la práctica de la violación en la Biblia Hebraica. El desafío en este caminar fue antes de todo, el cuestionamiento de las fuentes de sentido común, aparentemente intactas, y sospechar que hay un “otro lado” en aquello que consideramos incuestionable. Estas preguntas fueron posibles a partir del empleo de la hermenéutica de la sospecha de las metodologías feministas contemporáneas, especialmente, de la metodología de Elisabeth Schüssler Fiorenza⁷⁴. Esta investigación surge de dos encuentros de teología feminista⁷⁵ en los que tuvimos la oportunidad de escuchar a víctimas de violencia en el marco del conflicto armado colombiano.

El método que guió la investigación es el de la *Acción crítica reflexiva* que está fundado en el paradigma crítico-reflexivo.

⁷⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic, The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress Press, 1999, 220p. *Sharing Her Word – Feminist Biblical Interpretation in Context*, Boston, Beacon Press, 1998, 222p. *Pero ella dijo – Prácticas feministas de Interpretación bíblica*, Madrid, Editorial Trota, 1992, 283p.

⁷⁵ Segundo Simposio Teológico Interamericano, San José, Costa Rica - 10 - 15 de Junio de 2008; V Encuentro Continental de Teólogas Asett: Sororidad con las mujeres colombianas víctimas de violación sexual en el marco del conflicto armado colombiano”, Bogotá septiembre de 2009

1. *Análisis y reflexión teórica*: se establece en esta etapa la perspectiva epistemológica desde la cual se estudia el problema.
2. *Acercamiento a la realidad* de un grupo de mujeres víctimas de violencia sexual en el contexto de la guerra colombiana.
3. *Reflexión del ser con el deber ser*: aquí se preguntó por la brecha existente entre el ser y el deber ser, de tal forma que se pueda establecer un camino para la evaluación de los mecanismos empleados por la guerra colombiana, y para una propuesta teológica feminista emancipadora de los cuerpos de estas mujeres.

Intentar dar respuesta a estos interrogantes torna válida, pertinente y necesaria la presente investigación. Sin lugar a duda, la violencia sexual que padecen cientos de mujeres colombianas en contextos de guerra, demanda de la teología bíblica, de la teología sistemática y de la teología moral una mirada liberadora llamada a influir y a evidenciar la revelación de Dios en terrenos tan fríos y sombríos como este. Por demás, posibilita recuperar el cuerpo silenciado de la mujer, y su experiencia corporal, durante tanto tiempo acallada, que la libere de la dimensión moral pecaminosa y la coloque en el plano constructivo liberador de las hijas de Dios creadas a imagen y semejanza suya. Vale la pena decir, que cuando las mujeres traspasan las fronteras que les han sido impuestas empiezan a ser *imago dei*. En consonancia con lo anterior, toda forma de violencia reta a la teología feminista, en todas sus formas, a realizar una contribución seria desde su ser y su quehacer disciplinar.

Así, esta investigación se torna válida, pertinente y necesaria para la agenda de teología feminista crítica. Válido, por cuanto, se cuenta con poco material en este campo, salvo por los aportes dados por algunas biblistas que enfrentaron el desafío de estudiar los textos llamados de “terror”⁷⁶ en la Biblia, revelando un sistema donde la violencia contra las mujeres parece parte de la institucionalización de la religión judaica y cristiana. También es válida porque se percibe una ausencia de trabajos en el ámbito teológico feminista latinoamericano sobre la violencia contra las mujeres en el contexto específico de guerra. Es pertinente porque si se quiere contribuir

⁷⁶ Vea Phyllis Trible, *Text of Terror*. Fortress Press, Philadelphia 1984, 206; Pamela Gordon y Harold C. Washington, «Estupro como metáfora militar na Bíblia Hebraica», *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. Althalya Brenner (Ed.), Paulinas, São Paulo, 2003, 438, Mercedes Navarro Puerto, «El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (la mujer del levita)», Artículo cedido por la autora para Ciudad de Mujeres, 20, disponible en www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/SacrificioCuerpoFemBibliaHebrea- (accesado el 18/11/2008); Meyers, Carol. «Rape or remedy?: Sex and Violence in Prophetic Marriage Metaphors», *Prophetie in Israel: Beiträge des Symposiums “Das Alte Testament und die Kultur der Moderne” anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001*. Edited by Irmtraud Fischer et al, Münster Lit, 2003: 185-198

para una real transformación desde la fe, es necesario conmover los corazones y las inteligencias de las personas con miras a la curación, la integridad, y la justicia. Si las personas de fe quieren realmente progresar en la causa de la justicia en todo lo que se relaciona con la vida integral de éstas mujeres, deberán ejercer una labor de sensibilización y solidaridad concreta. Necesario porque, la vida misma de estas mujeres lo pide como un imperativo ético, si se añora la paz en Colombia, esa paz debe ser también sentida en los cuerpos de estas mujeres. La teología y la Iglesia tienen un compromiso profético con ellas, que también son hijas de Dios.

8. Bibliografía

- Ackerman, James S. «Prophecy and Warfare in Early Israel: A Study of the Deborah-Barak Story», en Bulletin of the American Schools of Oriental Research, *BASOR* no. 220 (1975): 5-13.
- Boling, Roger. G. Book of Judges. D.N. Freedman (eds.), Anchor Yale Bible Commentary no. 3 (1992): 1114-1166
- Carden, Michael, «Homophobia and rape in Sodom and Gibeah: a response to Ken Stone» Journal for the study of the Old Testament no. 82 (1999): 83-96.
- Cheng, Patrick S., «Multiplicity and Judges 19: constructing a queer Asian Pacific American biblical hermeneutic», *Semeia* no. 90-91 (2002): 119-133.
- Chisholm, Robert B. Jr. «The Role of women in the Rhetorical Strategy of the Book of Judges», en Charles H. Dyer and Roy B. Zuck (eds), *Integrity of Heart, Skillfulness of Hands: Biblical and Leadership Studies in Honor of Donald K. Campbell*. Baker Books, Grand Rapids 1994, pp.34-49
- Eichler, Ulrike, «Weil der geopferte Mensch nichts ergibt: zur christlichen Idealisierung weiblicher Opferexistenz», en Ulrike, Eichler; Gütersloh, Kaiser (Eds), *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*, 1999, pp.124-141.
- Gallazzi, Anna Maria e Sandro. «Templo x mulher», en *Estudos Bíblicos*, no. 29 (1991): 64-78.
- Hamlin, E. John, *Judges. At Risk in the Promised Land*, International Theological Commentary, Grand Rapids, 1990
- Keefe, Alice A, «Rapes of women, wars of men» en *Semeia* no. 61 (1993): 79-97.
- Lohfink, Norbert, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990.
- Magdalene, Rachel, «Maldições de tratados no Antigo Oriente Próximo e os mais violentos textos de terror: um estudo da linguagem da agressão sexual operada por Deus no corpus profético», en Althalya Brenner (Ed.) *Profetas a partir de uma leitura de gênero*, Paulinas, São Paulo, 2003, pp.446-482.

- Megoran, Nick, War and peace? An agenda for peace research and practice in geography, in *Political Geography* 30 (2011) 178-189
- Meyers, Carol. «Rape or remedy?: Sex and Violence in Prophetic Marriage Metaphors», en Irmtraud Fischer et al (Eds) *Prophetie in Israel: Beiträge des Symposiums "Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971)*, (Heidelberg, 18.-21 Oktober 2001), Münster Lit, 2003: 185-198.
- Miller, Robert D, «Deuteronomistic Theology in the Book of Judges?» *OTE* no. 15 (2002): 411-16.
- Moore, George F, A Critical and Exegetical Commentary on Judges, en T. & T. Clark, Edinburgh 1976, [The International Critical Commentary]
- Müllner, Ilse. «Lethal differences: sexual violence as violence against Others in Judges 19», en Athalya Brenner (ed.) *Judges: a feminist companion to the Bible* (second series), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, pp.126-142.
- Mullen, E. Theodore, «The 'Minor Judges': Some Literary and Historical Considerations», en *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982): 185-201.
- Pressler, Carolyn, «Sexual violence and Deuteronomic law», en Athalya Brenner (ed.) *A feminist companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 102-112.
- Simons, Louise. «An immortality rather than a life: Milton and the concubine of Judges 19-21», en R.Frontain and J Wojcik, (eds.), *Old Testament women*, 1991, pp. 144-173.
- Soggin, J. Alberto, *Judges: A Commentary*. Old Testament Library, Westminster Press, Philadelphia 1981.
- Weems, Renita, *Amor maltratado – Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Editora Desclée De Brouwer, Bilbao, 1997, [Serie en clave de mujer].
- Williams, James G., *The Bible Violence and the Sacred*, Harper, San Francisco, 1991
- Yamada, Frank M., *Configurations of rape in the Hebrew Bible: a literary analysis of three rape narratives*, Lang, New York, 2008.